

# Der Lebendige – Gottesfigurationen bei Paulus

Uta Poplutz

## 1. Problemstellung: Gott als Figur

Die Briefe des Apostels Paulus an seine Gemeinden gehören zu den ältesten Schriften des Christentums. Paulus, der pharisäisch geprägte Jude, der Jesus als den erwarteten Messias erkannte, interpretiert in seinen Briefen das Christusereignis in den Koordinaten der heiligen Schriften Israels und webt auch seine eigene Lebens- und Apostelgeschichte mit hinein.<sup>1</sup>

Doch wie spricht Paulus genau vom jüdisch-christlichen Gott? Welche Gottesfigurationen<sup>2</sup> prägen seine theologische Rede? Und: Lässt sich Gott als transzendente Größe überhaupt mithilfe des Instrumentariums der in der Narratologie entfalteteten und vor allem für menschliche Figuren in Erzähltexten ausgelegten Analyseverfahren erfassen? Zwar wird der biblische Gott aufgrund anthropomorpher Zuschreibungen mehr oder weniger intuitiv als Figur wahrgenommen, aber er kann und muss anders als „menschliche“ – und das heißt vor allem als „körperlich“ präsenzte Figuren im Kontext der erzählten Welt – agieren. Was bedeutet das für das Gottesbild und den methodischen Zugriff, der überdies inhaltlich und formal bei Paulus ausschließlich auf der Textbasis brieflicher Literatur erfolgen kann?

In mehreren Schritten soll diesen Fragen im Folgenden nachgegangen werden – wohlwissend, dass die Begrenzungen eines solchen Unternehmens auf der Hand liegen. Der Zugriff auf die (Erzähl-)Größe „Gott“, von der Paulus zeitlebens als Erfahrungshintergrund und Wirkmacht ausgegangen ist, führt zwangsläufig zu Reduktionen. Wenn man bedenkt, dass Paulus allein 430mal die Gattungsbezeichnung *θεός* verwendet,<sup>3</sup> wird offen-

---

1 Dazu ausführlich Alkier, *Paulus*, 38–47.

2 Der Begriff „Figuration“ entstammt der Soziologie und wurde von Norbert Elias in die Diskussion eingeführt (*Was ist Soziologie?* München 1971). Mit diesem Begriff wird der Zusammenhang zwischen einer Figur und dem sozialen Netz, innerhalb dessen sie agiert, hergestellt. Auf diese Weise wird verhindert, dass die Figur losgelöst von ihren Relationen und Kontexten wahrgenommen wird; zur Übertragung auf dramatische (erzählerische) Texte vgl. Pfister, *Drama*, 235; insgesamt zur Theorie Cornils, *Geist Gottes*, 74–76.

3 Schnelle, *Paulus*, 441, listet diese wie folgt auf: 1 Thess: 36mal; 1 Kor: 106mal; 2 Kor: 79mal; Gal: 31mal; Röm: 153mal; Phil: 23mal; Phlm: 2mal. Negativ gewendet

kundig, dass alle zentralen Aussagen des Apostels zutiefst mit der Rede von Gott verknüpft sind:<sup>4</sup>

Gott ist das unhinterfragbare und zugleich alles bestimmende *Axiom* paulinischer Theologie, ihr weltanschaulicher Ausgangspunkt (...). Die Existenz Gottes steht für Paulus außer Frage; das Wissen um Gott gehört zu seinem natürlichen Lebensgefühl und prägt sein Wirklichkeitsverständnis.<sup>5</sup>

Für unsere Problemstellung kommt erschwerend hinzu, dass die paulinische Antwort auf die Frage, wo und wie der Mensch Gott überhaupt erkennen kann, im Spannungsfeld von Christologie und Anthropologie angesiedelt ist:<sup>6</sup> Nur wer auf den gekreuzigten und auferweckten Sohn schaut, kann nach Paulus Gott finden. Der Apostel begreift Gott zutiefst von Christus her,<sup>7</sup> so dass dieser über weite Strecken der paulinischen Argumentation Träger und Interpretament der theologischen Aussagen ist.<sup>8</sup> Die Beschreibung eines Gottesbildes, das von Christus her verstanden und soteriologisch auf den Menschen hin ausgerichtet ist, kann somit nur unter Berücksichtigung dieser drei aufeinander bezogenen Größen (Gott – Mensch – Christus) narratologisch erfasst werden.

---

heißt das, dass θεός nur in zwei Kapiteln der paulinischen Briefe nicht vorkommt, nämlich in 1 Kor 13 und 1 Kor 16.

4 Vgl. Klumbies, Rede, 11. Ähnlich Gräßer, Gottesverständnis, 179f: „Für (...) Paulus ist ‚Gott‘ in der definitiven Weise seiner Selbstprädikation als der ‚Ich bin da‘ (Ex 3,14) die frag-lose *Voraussetzung*, von der seine theologischen Gedanken ausgehen, nicht aber der frag-würdige *Gegenstand*, den sie denkend umkreisen.“

5 Schnelle, Paulus, 441. Ähnlich prägnant Gnilka, Paulus, 193: „Alles Denken des Paulus geht von Gott aus und kehrt zu ihm zurück. Man hat mit Recht von paulinischer Theozentrik gesprochen.“

6 Zu den verschiedenen exegetisch-theologischen Gewichtungen von Christologie und Anthropologie in der paulinischen Gottesrede vgl. Schneider, Gegenwart, 33–36; s. u. Anm. 19.

7 Das zeigt sich etwa in der von ihm geprägten Wendung ἐν Χριστῷ, die allein 164mal bei Paulus vorkommt und sich außerhalb seiner Briefe so gut wie nie findet (Ausnahme 1 Petr 3,16; 5,10.14); vgl. Wolter, Paulus, 235–246. Ähnlich Demke, Gott, 483.

8 Vgl. Klumbies, Rede, 242. Etwas weiter spannt Zimmermann, Namen, 6, den Horizont der Gottesrede, auch im Blick auf Paulus: „Eine Theologie des NT muss den primären Ort des in Christus erfahrenen Gottes neu beschreiben, insofern dieser ein zunächst durch den monotheistischen Gottesglauben der Juden bestimmter ist, der durch die Begegnung mit dem nicht-jüdischen Götterglauben in hellenistischer Zeit in den verschiedenen Texten seine jeweils besondere Prägung erhält.“

## 2. Ausgangspunkt: Der lebendige Gott

Trotz dieses komplexen Befundes ist ein figuranalytischer Zugriff auf „Gott“ gleichwohl legitim und möglich. Begründeter methodischer und inhaltlicher Ausgangspunkt ist dabei die Rede des Apostels vom „lebendigen Gott“ (θεός ζῶν), einem feststehenden Topos des Alten Testaments, der jüdischen Diasporasynagoge und der christlichen Missionspredigt.<sup>9</sup> Diesen Topos nimmt Paulus auf, wenn er in seinem ältesten erhaltenen Brief an die Gemeinde von Thessaloniki schreibt (1 Thess 1,9):

Denn sie selbst erzählen, (...) wie ihr euch von den Götzenbildern weg hin zu Gott bekehrt, um dem lebendigen und wahren Gott (θεῶ ζῶντι καὶ ἀληθινῶ) zu dienen (...).

Der Apostel aktiviert hier den klassischen Gegensatz vom lebendigen Gott<sup>10</sup> zu den toten und stummen paganen Götzenbildern (vgl. 1 Kor 12,2), die ein ontologisches „Nichts“ sind (μάταια, Apg 14,15) und somit über keinerlei Wirkmacht verfügen.<sup>11</sup> Der lebendige Gott kommt dagegen stets als ein *Handelnder* in den Blick,<sup>12</sup> d. h. das Prädikat „lebendig“ dient nicht nur der Abgrenzung von den heidnischen „Götzenbildern“, sondern gewinnt darüber hinaus eine *aktive*, das Wirken Gottes bestimmende Dimension: „lebendig“ wird wie schon im antiken Judentum zu „lebendig machen“ (ζωοποιεῖν) und zum Gottesprädikat.<sup>13</sup>

9 Im NT begegnet Gott mit dem partizipialen Attribut ζῶν am häufigsten in der artikellosen Form θεός ζῶν: Apg 14,15; Röm 9,26; 2 Kor 3,3; 6,16; 1 Thess 1,9; 1 Tim 3,15; 4,10; Hebr 3,12; 9,14; 10,31; 12,22; Offb 7,2; mit Artikel in Mt 16,16; 26,63; Offb 15,7; vom „Lebendigen“ spricht Offb 4,9f; 10,6 (vgl. auch Röm 14,11); dazu bereits Stenger, Gottesbezeichnung, 61–69.

10 Vgl. dazu umfassend Kreuzer, Gottesbezeichnung. Auch der jüdische Bekehrungsroman *Josef und Aseneth* stellt in apologetischer Manier den „lebendigen Gott Israels“ den „toten und stummen Götzenbildern“ entgegen (JosAs 8,5); vgl. auch Hebr 6,1.

11 Zur Frage nach dem Verhältnis Gottes zu „den Göttern“ in der paulinischen Argumentation vgl. besonders Röm 1,18–32 und 1 Kor 8,1–6; dazu Lindemann, Rede, 363–368.

12 Vgl. Schnelle, Paulus, 441; Schneider, Gegenwart, 33; Gräßler, Gottesverständnis, 184 betont diesen personalen und geschichtlichen Aspekt explizit für das jüdische Gottesverständnis.

13 Vgl. Feldmeier, Gott bei Paulus, 148; Delling, Gottesaussagen, 406f. Dieses Gottesprädikat findet sich schon im antiken Judentum, das angesichts der Todeswirklichkeit die lebensschaffende Schöpfermacht hervorhebt. In der Amida ist Gott מְחַיֵּה מֵתִים, der die Toten belebt, in JosAs 20,7 der ζωοποιῶν τοὺς νεκρούς (vgl. JosAs 8,9; syrBar 48,8).

Dieser Aspekt kommt in der Fortsetzung von 1 Thess 1,9 zum Tragen:

(...) und zu erwarten seinen Sohn aus den Himmeln, den er erweckte aus den Toten (ὃν ἤγειρεν ἐκ τῶν νεκρῶν), Jesus, der uns rettet aus dem kommenden Zorn (1 Thess 1,10).

Mit dieser Bekenntnisformel wird deutlich, dass Gott für Paulus der Lebendige ist, weil er „in den Hades hinab- und zum Leben wieder hinaufführt“ (Tob 13,2), was sich exzeptionell in der Erweckungstat an seinem Sohn zeigt, die Auswirkung und Erweis des Lebendigseins Gottes ist.<sup>14</sup>

In Röm 4,17 liest sich das wie folgt:

Wie geschrieben steht: „Zum Vater vieler Völker habe ich dich gesetzt“ – gegenüber Gott, dem er glaubte, der die Toten lebendig macht (ζωοποιούντος τοῦ νεκροῦς) und das Nichtseiende ruft als Seiendes.

Gott ist somit nicht nur der Schöpfer und Vollender der Welt,<sup>15</sup> sondern derjenige, der aus dem Tod Leben erwirkt und auch die Glaubenden durch den Geist „lebendig macht“<sup>16</sup>, so dass sie „Kinder des lebendigen Gottes genannt werden (κληθήσονται υἱοὶ θεοῦ ζῶντος)“ (Röm 9,26). Dabei ist für Paulus Christus der Kristallisationspunkt für die Teilhabe am ewigen Leben: Durch den Glauben an das Christusgeschehen macht der lebendige Gott eine „neue Schöpfung (καινὴ κτίσις)“ (2 Kor 5,17) möglich, die einem schon jetzt beginnenden Leben in Christus die eschatologische Teilhabe am ewigen Leben in Aussicht stellt.<sup>17</sup> In jeder Hinsicht erweist Gott sich somit als „der Gott der Lebendigen“<sup>18</sup>.

---

14 Vgl. Stenger, Gottesbezeichnung, 65.

15 Auch hier ist der Aspekt des Handelns zentral: Der Schöpfungsgedanke betont nicht, „dass Gott die ἀρχὴ ist, sondern dass er κατ' ἀρχαίς handelt (vgl. Ps 101,26 LXX = Hebr 1,10). Die ‚Schöpfung‘ des Himmels und der Erde meint von daher weniger die Setzung des *Anfangs* (und Endes) der Welt, sondern die Eröffnung von *Geschichte*“ (Gräßer, Gottesverständnis, 184).

16 2 Kor 3,6: πνεῦμα ζωοποιεῖ; vgl. 1 Kor 15,45. Dazu ausführlicher unter 4.3.

17 Zimmermann, Namen, 408.

18 So der Titel der äußerst lesenswerten biblischen Gotteslehre Feldmeier / Spieckermann, Gott; vgl. auch 2 Kor 3,2f; 6,16. Im Auferstehungskapitel 1 Kor 15 ist ζωοποιεῖν der Schlüsselbegriff für Gottes Handeln (vgl. etwa 1 Kor 15,22.57), wobei Christus als der „letzte Adam“ das πνεῦμα ζωοποιούν ist (1 Kor 15,45): „Indem Paulus an allen diesen Stellen nicht von der Auferweckung, sondern vom ‚Lebendigmachen‘ spricht, macht er bewußt das Tun Gottes, das in der Auferstehung erkannt wird, zum Verstehensschlüssel für Gottes Handeln insgesamt: Gott ist derjenige, der aus dem Tod Leben schafft“ (Feldmeier, Gott bei Paulus, 148).

Wenn also als eines der wichtigsten Attribute der paulinischen Rede von Gott dessen Handeln als Lebendiger auszumachen ist,<sup>19</sup> kann dies der Ansatzpunkt für die Analyse Gottes als literarische Figur sein. Denn eine Figur muss in narratologischer Lesart vor allen Dingen zwei Hauptmerkmale aufweisen, um als Figur erkannt zu werden: intentionales Handeln und Sprachverwendung.<sup>20</sup>

### 3. Methodische Besonderheiten und analytisches Vorgehen

Gemäß der Prototypensemantik ist die Kategorie Figur um das Zentrum „Mensch“ herum organisiert, welcher seinerseits das typische Exemplar (den „Prototypen“) einer narrativen Figur darstellt. Doch bleibt eine dergestaltete Bestimmung der Figur eben nicht auf Menschen beschränkt, sondern schließt alle anthropomorphisierten Wesen oder Objekte ein, die diese Merkmale aufweisen:

Durch intentionales Handeln, besonders durch Sprachverwendung, sowie durch die Zuschreibung von psychischen Zuständen wird eine große Nähe zum Prototypen und damit eine eindeutige Klassifizierung als Figur erreicht.<sup>21</sup>

In religiös geprägten Erzählungen können mithin Dämonen, Engel, Teufel oder auch Gott Figuren sein – sofern sie Urheber von sprachlichen Äußerungen sind und durch ihre Taten die Handlung erkennbar voranbringen.

Dass Gott in diesem Rahmen eine Figur ist, die anders als menschliche Figuren nicht in eine durch das Raum-Zeit-Kontinuum begrenzte Interaktion mit anderen Figuren eintritt, sondern „göttliche“ Kommunikations- und Wirkformen wählt (z. B. als Traumgeber oder mittels Erscheinungen / Offenbarungen), hat der paulinische Gott mit dem Gott aller biblischen Schriften gemeinsam. Eine Besonderheit bei der Fragestellung nach Gott als Figur bei Paulus ist jedoch darin zu sehen, dass das zugrunde liegende Textkorpus aus argumentativ angelegter Briefliteratur besteht, die sich weniger klassischen Erzählelementen (wenngleich sie von solchen durch-

---

19 Gerade durch die Charakterisierung Gottes als wirkmächtig Handelnder kommen die beiden oben konstatierten Ziele bzw. Objekte des Handelns zum Tragen: die Jesus-Christus-Geschichte (Christologie) und die Menschen der ἐκκλησία (Anthropologie); vgl. Schneider, Gegenwart, 34.

20 Vgl. dazu Poplutz, Randfiguren, 60–71 (mit Literatur); grundlegend Jannidis, Figur, besonders 110–120.

21 Jannidis, Figur, 115; dort finden sich auch weitere Ausführungen zum Konzept der Prototypensemantik.

setzt ist)<sup>22</sup> als vielmehr den Gepflogenheiten antiker Rhetorik verdankt.<sup>23</sup> Paulus' Gottesrede ist dabei in keiner Weise neutral, sondern zutiefst kerygmatisch ausgerichtet. Zugleich gewinnt der paulinische Brief sein literarästhetisches Profil durch den Anspruch, mehr als ein Medium zwischenmenschlicher Kommunikation zu sein, da Gott selbst darin im doppelten Sinn „zur Sprache kommt“: als Verkündigter und als Kommunizierender. Bei der Figurenanalyse ist dieser dreidimensionale kommunikative Raum bzw. die Figurenkonstellation<sup>24</sup> (Gott/Christus, Apostel, Gemeinde) somit im Blick zu behalten: Gott kommt nämlich nicht nur als thematischer Gegenstand vor, sondern Paulus inszeniert eine kommunikative Situation, durch die Gott auf ganz eigene Art vergegenwärtigt wird:

Der Paulusbrief findet eine spezifische Sprache, die dergestalt von Gott spricht, dass Gott in seiner Qualität als Sprechender und in seiner Aktivität als Kommunizierender zum Vorschein kommt. Eben darin aber liegt das kerygmatische Potential des Paulusbriefes: Was brieflich gesagt wird, wird *sub specie praesentiae et actus Dei* gesagt.<sup>25</sup>

Dieser formalen und inhaltlichen Differenz im Vergleich zu klassisch angelegten narrativen Texten ist es somit geschuldet, dass bei der hier vorgelegten Figurenuntersuchung den Bezeichnungen Gottes und den „Kommunikationspartnern“ (Christus, Paulus, Gläubige) besondere Aufmerksamkeit zukommen muss. Dass dies nicht nur ein methodischer Zugriff ist, sondern sich auch zutiefst vom Inhalt her nahelegt, wird die Analyse eindrücklich zeigen.

Dabei läuft dieser Ansatz insofern mit der narratologischen Figurenanalyse konform, als dass diese grundsätzlich mit der Frage nach der Bezeichnung der Figur einsetzt, welche in der antiken Rhetorik einer Lexikalisierung einer Eigenschaft im Namen (*locus a nomine*)<sup>26</sup> gleichkommen kann, sie aber in jedem Fall von anderen Figuren unterscheidbar und als *eine* Figur identifizierbar macht. Mittels der Benennung werden der Figur diverse

---

22 Vgl. dazu den instruktiven Beitrag von Reinmuth, *Narratio*, 13–27; ähnlich Schneider, *Gegenwart*, besonders 287–312 (beide in Bezug auf 1 Kor); einen Sammelband zur Suche und Bestimmung der *story* in den Paulusbriefen mithilfe narratologischer Analysen liegt mit Longenecker, *Narrative Dynamics*, vor.

23 Vgl. dazu Hoegen-Rohls, *Epistolographie*, 40–48; Classen, *Rhetorik*, 1–34.

24 Vgl. dazu Finfern, *Narratologie*, 147f.

25 Hoegen-Rohls, *Epistolographie*, 91; vgl. auch ebd., 92–117.

26 Der Name einer Figur bietet als *locus a persona* den Aufhänger für die Namens-etymologie und gehört zu den *Topoi*, mit deren Hilfe die Menschendarstellung „inventarisiert“ wird, vgl. Quint., *Inst. Orat.* 5, 10,30f; Cic., *De inv.* 2, 59.177; dazu Lausberg, *Rhetorik* §§ 375f; Koch, *Menschendarstellung*, 16f.

Merkmale zugeordnet, die Elemente ihres Charakters denotieren.<sup>27</sup> Die Benennung geschieht entweder durch direkte oder durch indirekte Bezeichnungen. Direkte Benennungen sind beispielsweise Namen, Personalpronomina oder Appellative, indirekte Benennungen können auch über die Wiedergabe wörtlicher Rede oder die Beschreibung figuraler Handlungen und Elemente geschehen, durch die das Bezeichnete als Figur identifiziert wird.<sup>28</sup>

Im Folgenden stellen die Bezeichnungen Gottes den Angelpunkt der Untersuchung dar, die sein Handeln und Sprechen auf spezifische Art offenbar werden lassen; denn Gott trägt bei Paulus keinen Eigennamen,<sup>29</sup> sondern wird primär als in Wort und Tat an der Schöpfung, am Menschen und an Christus Handelnder beschrieben. Die Rede von Gott geschieht vorzugsweise durch finite und infinite Verbalformen, durch die Verwendung des *passivum divinum*, durch Partizipien oder durch Genitivkonstruktionen. Darüber hinaus ist Gott seinerseits Objekt menschlicher Handlung und Verehrung.<sup>30</sup>

Das relevante Textkorpus sind die Protopaulinen (Röm 1 und 2 Kor, Gal, Phil, 1 Thess, Phlm), aus denen der Befund erhoben und im Anschluss einer perspektivischen Zusammenschau unterzogen wird. Da eine detailgenaue kontextuelle Einzelanalyse jeder einzelnen Nennung den Rahmen dieses Beitrags sprengen würde, kann vieles nur überblicksartig zusammengezogen und exemplarisch entfaltet werden, um die wichtigsten Elemente der paulinischen Rede von Gott und dessen Charakterisierung als Figur zu entfalten.

## 4. Entfaltungen: Gottesfigurationen

### 4.1 Nominale Gottesbezeichnungen: θεός, κύριος, πατήρ

Aus dem jüdischen Sprachgebrauch übernimmt Paulus die Gottesbezeichnungen θεός und κύριος<sup>31</sup>, die in der Septuaginta (LXX) vorzugsweise (wenn auch nicht konsequent) für die Übersetzung von יהוה/יְהוָה und des

---

27 Vgl. Jannidis, Figur, 109; Chatman, Story, 131. Rimmon-Kenan, Narrative Fiction, 68f, hebt hervor, dass durch „analoge Namen“ bestimmte Charakterzüge einer Figur verstärkt werden können, und nennt auch Beispiele für metaphorische Charakterisierung durch Kontrastierung von Namen und Namensträger.

28 Vgl. dazu Poplutz, Konzeption, 103.

29 Dezidiert gegen Pannenberg, Theologie, 286, der zum Vaternamen meint: „Im Munde Jesu ist die Bezeichnung Gottes als ‚Vater‘ dann zum Eigennamen geworden.“

30 Vgl. Zimmermann, Namen, 20f.

31 Streng genommen ist θεός ein *nomen appellativum*, mithin kein Name, sondern ein Prädikat, wie schon Thomas von Aquin feststellte: *Ad secundum dicendum quod*

Tetragramms יהוה verwendet werden.<sup>32</sup> Dabei betont κύριος den herrschaftlich-königlichen Aspekt der Macht JHWHs vor dem Hintergrund zeitgenössischer Herrschertermini. Diese beiden traditionellen Bezeichnungen sind emisch, d. h. sie werden im eigenen Bezugssystem als bekannt vorausgesetzt und nicht eigens erklärt. Mit der Gattungsbezeichnung θεός, die ebenso wie πατήρ einzig Gott vorbehalten bleibt,<sup>33</sup> wird somit das ganze Repertoire jüdischer und alttestamentlicher Gottesrede wachgerufen, das hier im Einzelnen nicht dargestellt werden muss. In Röm 1,19–21 bestimmt Paulus die Qualität der Göttlichkeit (θειότης) Gottes näher: Zwar kann man Gott nicht sehen, aber sein Wirken seit Beginn der Schöpfung gleichwohl erkennen, denn das Ziel seiner Selbstoffenbarung besteht darin, dass ihm die Menschen die ihm zustehende Ehre erweisen.<sup>34</sup>

Eine gewisse Unschärfe bezüglich der Identifikation lässt sich für die Bezeichnung κύριος konstatieren, da damit sowohl Gott (wie in der Übernahme von Schriftziten)<sup>35</sup> als auch Christus (wie an den meisten Stellen) gemeint sein kann, während der Bezug an anderen Stellen unklar ist.<sup>36</sup> Vermutlich zeigt die Uneindeutigkeit der genannten κύριος-Stellen den Prozess der Ablösung dieses Titels von Gott und der Institutionalisierung für Christus an,<sup>37</sup> welcher als eigentlicher κύριος angezielt wird. In diesem Sinne kann Paulus auch fest geprägte alttestamentliche Motive auf Christus

---

*hoc nomen Deus est nomen appellativum, et non proprium* (vgl. STh I, q. 13, a. 9, ra 2); vgl. Zimmermann, Namen, 20 Anm. 106.

32 „Kyrios“ ist zwar die standardisierte Wiedergabe des Tetragramms in den christlichen Gesamtbibelhandschriften des 4. und 5. Jh. n. Chr., aber einige Papyri belegen, dass dies keineswegs die einzige und früheste Übersetzung des Gottesnamens in den Schriften ist; vgl. Petersen, Kyrios, 105f; zur Übersetzung des Gottesnamens in der LXX vgl. Rösel, Übersetzung, 357–377. Zur Übersetzung des Gottesnamens in den alttestamentlichen Paulusziten vgl. Capes, YHWH Texts, 120–137.

33 Außer wenn sich θεός auf pagane Götter bezieht, etwa in 1 Kor 8,5.

34 Vgl. Jantsch, Gottesverständnis, 40.

35 Vgl. etwa 1 Kor 3,20; 14,21; Röm 9,28 (9,29: κύριος σαβᾶωθ [Jes 1,9]); 11,34; 12,19; 14,11; 15,11; ebenfalls im sekundären Einschub 2 Kor 6,17 (6,18: κύριος παντοκράτωρ [2 Sam 7,8]).

36 Dies kann man für folgende Stellen diskutieren, wo κύριος auch für Gott stehen könnte: 1 Kor 2,16 (2,16a: κυρίου im Schriftzitat; 2,16b: Χριστοῦ, wobei allerdings B D\* F G angleichend an das Zitat κυρίου lesen); 1 Kor 3,5 (wenn man davon ausgeht, dass das Zum-Glauben-Kommen [ἐπιστεῦσατε] zwar an das Evangelium gebunden ist [1 Kor 15,2.11], aber letztlich Werk Gottes ist [vgl. 1 Thess 2,13; Phil 1,28]); 1 Kor 16,7 (da der Verweis auf den Willen Gottes traditionell ist, vgl. Röm 1,10; 15,32; auch Apg 18,21; Jak 4,15; für Gott plädiert etwa Wolff, 1 Kor, 432, für Christus Lindemann, 1 Kor, 379); Röm 10,12f (vgl. dazu Fitzmyer, Röm, 592).

37 Vgl. Zimmermann, Namen, 203 Anm. 171.

anwenden: Der „Tag JHWHs“ wird zum „Tag des κύριος (Jesus Christus)“<sup>38</sup> und die mit der Bezeichnung „Kommen des Herrn“ erwartete Epiphanie JHWHs wird zur Erwartung der Parusie Christi.<sup>39</sup> Paulus überträgt also die in der Septuaginta und der frühjüdischen Überlieferung bekannte Bezeichnung Gottes als κύριος sowie bestimmte Aspekte des Gottesbildes auf Christus, ohne diesem jedoch die göttliche Würde (θεός) explizit zuzusprechen. Denn das paulinische Gottesbild bleibt monotheistisch: Gott war und ist „der Eine“ (εἷς ὁ θεός in Röm 3,30; 1 Kor 8,4.6; Gal 3,20; μόνος θεός in Röm 16,27), was das Grundbekenntnis des jüdischen Glaubens nach dem Vorbild des *Sche*ma aufnimmt (Dtn 6,4 LXX: κύριος εἷς ἐστίν, zitiert in Mk 12,29f).<sup>40</sup> In 1 Kor 8,6 stellt Paulus die Identität Gottes als εἷς ὁ θεός dezidiert fest und wendet sich damit gegen jedwede der Gemeinde möglicherweise bekannten pantheistischen Lehren griechischer Philosophie (z. B. der Stoa): Gott ist gerade nicht mit τὰ πάντα gleichzusetzen, sondern übt seine Herrschaft „über alles“ aus (1 Kor 15,28). Vielleicht kann man sogar sagen, dass die Formel von der Einzigkeit Gottes so etwas wie „den *ersten* Artikel in der Missionspredigt“<sup>41</sup> darstellte, wobei Paulus diese vom Christusereignis her neu interpretiert.<sup>42</sup>

Ebenfalls in die Kategorie der nominalen Gottesbezeichnungen ist die metaphorische Anrede Gottes als πατήρ einzuordnen, die im NT die mit Abstand häufigste Titulierung Gottes ist, somit auch von Paulus verwendet wird<sup>43</sup> und mit der Rede von den Glaubenden als „Kinder Gottes“ korres-

38 1 Thess 5,2; 1 Kor 1,8; 5,5; 2 Kor 1,14.

39 1 Kor 4,5; 16,22; Phil 3,20; 1 Thess 3,13; 4,16.

40 Dazu Böttrich, Gottesprädikationen, 65; Gräßer, Gottesverständnis, 185; Demke, Gott, 473–484; Lindemann, Rede, besonders 362–373; zum philosophischen und jüdischen Hintergrund vgl. den kompakten Überblick von Delling, ΜΟΝΟΣ ΘΕΟΣ, 391–400.

41 Gräßer, Gottesverständnis, 185, mit besonderem Verweis auf die Situation der Heiden vor ihrer Bekehrung in Röm 1,27; 1 Kor 12,2; Gal 4,8; 1 Thess 1,9; 4,5. Zur intertextuellen Lektüre von 1 Kor 8,6 vgl. Schneider, Gegenwart, 170–177.

42 Zu verschiedenen Ansätzen, welche Bedeutung die Christologie für das theologische Denken des Paulus besitzt, vgl. die kritische Zusammenschau von Klumbies, Brisanz, 71–83; ders., Rede, 24–30. Richtig aber die Einschätzung von Böttrich, Gottesprädikationen, 74: „Es lässt sich jedoch vermuten, dass die einfache Prädikation – gehört und gebraucht in gottesdienstlicher Lesung und im Gebet – ihre ganz eigene Wirkung entfaltet und abseits theologischer Bemühung Gott eben als den einzigen und höchsten Bezug auch des christlichen Glaubens vermittelt haben wird.“

43 Im NT begegnet sie ca. 260mal. Bei Paulus findet sie sich 24mal: Röm 1,7; 6,4; 8,15; 15,6; 1 Kor 1,3; 8,6; 15,24; 2 Kor 1,2.3 (2x); 6,18 (= 2 Sam 7,14 / 2 Kön 7,14); 11,31; Gal 1,1.3.4; 4,6; Phil 1,2; 2,11; 4,20; 1 Thess 1,1.3; 3,11.13; Phlm 3. Zur Anrede Gottes als „Vater“ in den alttestamentlichen und frühjüdischen Schriften ausführlich Zimmermann, Namen, 48–64; zum Vätertitel bei Paulus ebd., 127–140.

pondiert.<sup>44</sup> In zwei Fällen übernimmt der Apostel dabei die auch aus der Jesustradition bekannte  $\alpha\beta\beta\alpha \ \acute{\omicron} \ \pi\alpha\tau\eta\rho$ -Anrede (Röm 8,15; Gal 4,6), die bei ihm allerdings nicht im Munde Jesu begegnet, sondern der Ruf des von Gott gesandten Geistes des Sohnes in den Herzen der Glaubenden ist: Wer durch den Empfang des Geistes „Sohn“ (und „Tochter“) geworden ist, darf Gott mit „Abba, Vater“ anreden und in das Gottesverhältnis Jesu eintreten.<sup>45</sup> Die Glaubenden werden von Paulus durch den Vaternamen somit eng Gott und dem Gottessohn angenähert, jedoch bleibt die Vaterschaft Gottes eine über Christus vermittelte.<sup>46</sup> Dies wird auch durch die häufigen Wendungen „unser Vater“ und „Vater unseres Herrn Jesus Christus“ unterstrichen, die zumeist mit  $\acute{\omicron} \ \theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$  zusammengestellt werden.<sup>47</sup> Auffällig ist dabei, dass der Vaternamen zwar mit dem Sohnenamen der Glaubenden korreliert, jedoch bei Paulus nie direkt mit dem Gottessohnnamen verbunden wird: Wenn von Gott dem Vater die Rede ist, spricht Paulus fast immer vom  $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$  Jesus Christus<sup>48</sup> und schweigt umgekehrt vom Vater, wenn er vom  $\nu\iota\acute{\omicron}\varsigma$  spricht. G. Theißen führt dies darauf zurück, dass der Vaternamen an den positiven Aspekten von Erlösung, Rettung und Trost (Gal 1,4; 2 Kor 1,3), Auferstehung und Erhöhung (Röm 6,4; Gal 1,1; Phil 2,11) sowie Herrschaft (1 Kor 15,24) und Herrlichkeit (Röm 6,4; Gal 1,4f; Phil 2,11; 4,20) haftet, während der Sohnenamen häufig – wenn auch nicht immer – in Verbindung mit der Erniedrigung und Dahingabe Christi verbunden sei;<sup>49</sup> seine Bilanz:

Paulus schreckt offensichtlich davor zurück, den Vaternamen mit der Tötung des Sohnes zu verbinden.<sup>50</sup>

44 „Kinder“: Röm 8,16f.21; 9,8; Phil 2,15; „Söhne“: Röm 8,14.19; 9,26; Gal 3,26; 4,6; „Söhne und Töchter“: 2 Kor 6,18. Vgl. zu diesem Themenfeld die vorzügliche Studie von Gerber, Beziehungsmetaphorik.

45 Vgl. Feldmeier / Spieckermann, Gott, 69: „Erst durch den Geist des Gottessohnes, den Paulus in Röm 8,15 auch  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha \ \nu\iota\omicron\theta\epsilon\sigma\iota\alpha\varsigma$  („Geist der Adoption“) nennen kann, werden die Glaubenden als Kinder Gottes gleichsam neu geschaffen und können so Gott als Vater anrufen.“

46 Zimmermann, Namen, 136.

47 Belege ebd., 130 Anm. 420–422.

48 So begegnet neunmal die Wendung  $\acute{\omicron} \ \theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma \ \kappa\alpha\iota \ \pi\alpha\tau\eta\rho \ \tau\omicron\upsilon \ \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\upsilon \ \text{Ἰησοῦ} \ \text{Χριστοῦ}$ : Röm 1,7; 1 Kor 1,3; 2 Kor 1,2.3; 11,31; Gal 1,3; Phil 1,2; 1 Thess 1,1; 3,11.(13); vgl. Theißen, Ambivalenzkonflikt, 226. Die einzige Ausnahme ist der weitere Kontext von 1 Kor 15,23–28. Vgl. auch unten Anm. 73.

49 Theißen, Ambivalenzkonflikt, 226, meint, dass der Sohnenamen häufig in Zusammenhang mit dem Gericht über Sünde und Sarx (Röm 8,3) und der Erlösung durch den Tod Jesu (Röm 5,10; 8,32; Gal 2,20; 4,4) stehe, „auch wenn er nicht exklusiv mit diesen negativen Aspekten verbunden ist.“

50 Ebd.

Der Befund ist zutreffend erhoben, aber m.E. liegt es näher, mit C. Zimmermann einfach nur zu vermuten, dass damit eine alte Tradition reflektiert wird, „die in der Auferweckung die Sohnesetzung als Antwort Gottes auf den mit der Passion verbundenen Vater-Ruf Jesu sah und mit der Aufnahme von Ps 2,7 verband.“<sup>51</sup>

## 4.2 Attributive und prädikative Gottesbezeichnungen:

### Der wirkmächtige und nahe Gott

Wenn metaphysisch über Gott nachgedacht und gesprochen wird, geschieht dies vorzugsweise durch Prädikationen, die die spezifische Differenz des göttlichen Wesens zur irdischen Weltwirklichkeit betonen (*via eminentiae* oder *via negationis*)<sup>52</sup>. Betrachtet man vor diesem Hintergrund nun die paulinische Gottesrede, fällt auf, dass der Apostel Gott so gut wie nie adjektivisch beschreibt, wenngleich dies im gebildeten Diasporajudentum (etwa bei Philo von Alexandrien)<sup>53</sup> durchaus üblich war. Wenn er in wenigen Fällen doch Adjektive für Gott benutzt, sind dies fast ausschließlich solche, die keine Abgrenzung (mit  $\alpha$ -Privativum gebildet),<sup>54</sup> sondern Beziehung ausdrücken: Gott ist treu ( $\pi\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ )<sup>55</sup>, wahrhaftig ( $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\iota\nu\acute{o}\varsigma$ / $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\eta\varsigma$ )<sup>56</sup> und gerecht ( $\delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$ )<sup>57</sup>. Keine dieser Eigenschaften ist ohne ein korrespondierendes Gegenüber möglich. Dabei ist es beachtenswert, dass die genannten Adjektive in ihrer absolut zu denkenden Qualität zwar in besonderer Weise Gottes Wesen charakterisieren, aber keineswegs exklusive Gotteszuschreibungen sind: auch die Glaubenden können und sollen

51 Zimmermann, Namen, 138.

52 *Via eminentiae* meint die Verabsolutierung positiver Eigenschaften unserer Welt, *via negationis* die Verneinung ihrer negativen Aspekte; vgl. zu diesem Abschnitt besonders Feldmeier, Paulus, 17–20; ders., Gott bei Paulus, 138–141.

53 Häufig mit  $\alpha$ -Privativum gebildet; vgl. z.B. die Bezeichnung Gottes als  $\acute{\omicron}$   $\acute{\alpha}\phi\theta\alpha\rho\tau\omicron\varsigma$  in Philo, Leg. All. 1,51; 3,31.36; Sac. 63.95.101 u. ö.

54 Ausnahmen Röm 1,20 ( $\tau\acute{\alpha}$   $\acute{\alpha}\rho\tau\alpha$ ) und 1,23 ( $\delta\acute{\omicron}\xi\alpha$   $\tau\omicron\upsilon$   $\acute{\alpha}\phi\theta\acute{\alpha}\rho\tau\omicron\upsilon$   $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ ); hier polemisiert Paulus allerdings gegen die Verehrung von Geschöpfen statt des Schöpfers und nimmt dazu frühjüdische Sprachmuster auf; auf einer ähnlichen Linie liegt auch Röm 16,27 ( $\mu\acute{\omicron}\nu\omicron\varsigma$   $\sigma\omicron\phi\acute{o}\varsigma$   $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ ), was allerdings textkritisch umstritten ist.

55 1 Kor 1,9; 10,13; 2 Kor 1,18; vgl. 1 Thess 5,24.

56 1 Thess 1,9; Röm 3,4.

57 Röm 3,26; vgl. 3,5 (9,14). In Röm 3,26 ist dem Adjektiv  $\delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$  („gerecht“) das Partizip  $\delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\acute{\omega}\nu$  („gerecht machend“) beigestellt, so dass erst beides zusammen Gottes Gerechtigkeit ausmacht: „Gott begnügt sich sozusagen nicht mit seinem eigenen ‚Gerechtsein‘, sondern zu diesem gehört ein entsprechendes Handeln; dazu gehört es, dass er auf die ungerechte Welt ausgreift, in dieser seine Gerechtigkeit durchsetzt“ (Feldmeier, Gott bei Paulus, 140).

sich durch diese Eigenschaften auszeichnen – im Gegenüber zu Gott und (im Falle des δικαίος) ermöglicht durch dessen Wirken.<sup>58</sup>

Auch die klassischen Attribute, die in der überkommenen Gottesrede Verwendung finden, richtet Paulus verstärkt auf die von Gott den Gläubigen zuge dachte Rettung: Nicht Gott wird als „der Ewige“ und „der Heilige“ bezeichnet, sondern die Glaubenden sollen das „ewige Leben“ (Röm 6,22f)<sup>59</sup>, die „ewige Behausung, die nicht mit Händen gemacht ist“ (2 Kor 5,1), und den „unvergänglichen Siegeskranz“ (1 Kor 9,25) erhalten; sie sind der „heilige Tempel Gottes“ (1 Kor 3,17) und sollen selbst „heilig sein“ (Röm 6,19; 1 Kor 7,34; 1 Thess 4,7). Besonders ausgeprägt und gehäuft finden sich diese Prädikate im Auferstehungskapitel 1 Kor 15, wo mit den Gottesattributen „Unvergänglichkeit“ und „Unsterblichkeit“ die Existenzweisen der Gläubigen gemeint sind, die von Gott durch einen Akt der radikalen Neuschöpfung „nach dem Bild des Himmlischen umgestaltet werden“ (1 Kor 15,49).

Zieht man diese Beobachtungen zusammen, wird deutlich, dass nicht Gottes *differentia specifica* mithilfe von Eigenschaftswörtern im Zentrum paulinischer Gottesrede steht, sondern seine Beziehung zu den Menschen. Die klassischen Gottesprädikate überkommener metaphysischer Spekulation und theologischer Rede, die besonders das exklusive Anderssein Gottes ins Wort zu bringen suchen, werden bei Paulus zu inklusiven soteriologischen Prädikaten.<sup>60</sup> Ohne den Menschen als korrespondierendes Gegenüber kann Paulus nicht von Gott sprechen. Dabei werden die traditionellen göttlich attribuierten Eigenschaften als Beziehungsaussagen formuliert und mit den Glaubenden verknüpft, an denen sie ihre Wirkung entfalten. Der Beziehungsaspekt, der sich in der Figurenkonstellation ausdrückt, gehört somit in die innerste Definition Gottes bei Paulus und muss den Kern jedes Charakterisierungsversuchs darstellen.

Das fast komplette Fehlen adjektivischer Näherbestimmungen Gottes bedeutet jedoch nicht, dass Paulus keine attributive Gottesrede kennen würde. Aber er verwendet dafür vorrangig die vom Verb abgeleiteten Partizipien, d. h. er wählt auch hier eine Sprachform, die Gott als Wirkmacht in Beziehung zu anderen setzt. R. Feldmeier hat von den mehr als sechzig Partizipien, die sich auf Gott beziehen, die eindrucklichsten Kombinationen zusammengestellt:<sup>61</sup> Gott ist der *Schöpfer* (ὁ κτίσας: Röm 1,25; vgl. 9,20),

---

58 πίστός: 1 Kor 4,2; ἀλήθης: 2 Kor 6,8; δικαίος: vgl. Gal 3,11; 1 Thess 2,10, wobei bei Letzterem das δικαιούν durch Gott für Paulus zentral ist, da immer Gott das Subjekt der Rechtfertigung oder Gerechtigkeit und immer der Mensch ihr Empfänger ist; aus diesem Grunde sind die Wörter aus der Wurzel δικαί- am häufigsten mit πίστις oder πιστεύειν verknüpft, dazu ausführlich Wolter, Paulus, 339–411.

59 Vgl. aber auch Röm 1,20; 16,26 ist textkritisch umstritten.

60 Feldmeier, Gott bei Paulus, 139.

61 Vgl. Feldmeier, Paulus, 18f.

„der das Nichtseiende ruft als Seiendes“ (Röm 4,17), und ist „Gott über alles“ (Röm 9,5).<sup>62</sup> Er ist der *Lebendige* (θεός ζῶν: Röm 9,26; 2 Kor 3,3; 6,16; 1 Thess 1,9), der die Toten lebendig macht (ὁ ζωοποιῶν τοὺς νεκρούς: Röm 4,17, vgl. 1 Kor 15,45: πνεῦμα ζωοποιοῦν<sup>63</sup>) bzw. auferweckt (Röm 4,17.24; 7,4; 8,11; 2 Kor 1,9; 4,14; Gal 1,1) und den Tod als „letzten Feind“ entmachtet (1 Kor 15,26), auf dass „das Sterbliche vom Leben verschlungen werde“ (2 Kor 5,4). Gott ist der *reiche Geber* (ὁ πλουτῶν: Röm 10,12) und der *Wirkmächtige* (ὁ ἐνεργῶν: Phil 2,13; ὁ δυνάμενος: Röm 16,25 [sek.]; vgl. Phil 4,13), der nicht nur das Gedeihen (1 Kor 3,6) sowie das Wollen und Vollbringen (Phil 2,13; Röm 9,16), sondern „alles in allen“ bewirkt (1 Kor 12,6), der dem Geringsten Ehre (1 Kor 12,24), dem Mitarbeiter des Paulus Eifer (2 Kor 8,16) und den Glaubenden den Geist ins Herz gibt (2 Kor 1,22; 1 Thess 4,8). Gott ist der *Prüfer* der Herzen (1 Thess 2,4), der die Gedanken der Weisen kennt (1 Kor 3,20) und *Zorn* hervorbringt (Röm 3,5); doch er macht auch *gerecht* (Röm 3,26; 4,5),<sup>64</sup> *versöhnt* die Gläubigen durch Christus mit sich (2 Kor 5,18) und legt das Wort von der Versöhnung in sie hinein (2 Kor 5,19). Gott ist der *Liebende* (ὁ ἀγαπήσας: Röm 8,37; 1 Thess 1,4), der *Erbarmer* (Röm 9,16), der *Tröster* (2 Kor 1,4; 7,6), der *Festigende* (2 Kor 1,21), der *Versiegelnde* (2 Kor 1,22) und der *Stärkende* (Röm 16,25). Er ist der *Berufende* (ὁ καλέσας: Gal 1,6; 5,8; 1 Thess 2,12), der schon vom Mutterleib an aussondert (Gal 1,15) und in das Heil hineinnimmt (Röm 9,12).<sup>65</sup> Er ist der *Sender* seines Sohnes (Röm 8,3), dem der Apostel im Tod und in der Auferstehung gleichgestaltet zu werden wünscht (Phil 3,10).

62 S.o. Anm. 15. Dass nicht κτίστης gebraucht wird (im NT nur in 1 Petr 4,19), wird Nachwirkung des partizipialen Sprachgebrauchs der LXX sein, vgl. Delling, Gottesaussagen, 405; auch Böttlich, Gottesprädikationen, 69f; ausführlich zur Rede von Gott als Schöpfer Delling, Gottesprädikationen, 18–26; Zimmermann, Namen, 360–371.

63 S.o. Anm. 13. Paulus spricht nur im Röm vom lebendig machenden Gott unter Verwendung des Verbs ζωοποιεῖν, ansonsten benutzt er ἐγείρειν, während ζωοποιεῖν die Aktivität des Geistes bezeichnet. Überdies ist bei Paulus ζωοποιεῖν immer auf den Menschen gerichtet und wird anders als ἐγείρειν nicht für die Auferweckung Jesu benutzt, vgl. Zimmermann, Namen, 447.

64 S.o. Anm. 57.

65 Delling, Gottesaussagen, 408f, sieht in der neutestamentlichen Bezeichnung Gottes als des Berufenden eine Parallelität zur alttestamentlichen Prädikation JHWHs als des Heiligenden, da das „Wohin“ der Berufung durch Gott die Vollen- dung des Heils ist (1 Thess 2,12; Röm 9,12); ebd. 409: „Bei Paulus wird daher das bloße ‚der euch berief‘ zum Prädikat Gottes in seiner Beziehung zu den Christen, das völlig selbständig gebraucht werden kann (...). Dass anstatt von ‚Gott‘ von ‚dem euch Berufenden‘ die Rede ist, verstärkt die Zusage (er ist treu, der euch beruft, generelles Präsens, 1. Thess. 5,24) oder auch die Warnung, in deren Zusammenhang

Gerade der letzte Aspekt, die Sendung Jesu und seine Auferweckung von den Toten, verdient besondere Beachtung, da sie Gott als den wahrhaft Lebendigen und Lebendigmachenden erweist, so dass ὁ ἐγείρας „nahezu zu einem Gottesnamen“<sup>66</sup> wird. Dabei bringt auch dieser Kernsatz des Credo zutiefst den Beziehungsaspekt zum Tragen, nicht nur im Blick auf Christus, sondern im Blick auf alle Glaubenden, die zu „Kindern des lebendigen Gottes gemacht werden“ (Röm 9,26; vgl. Hos 2,1), worin sich für Paulus das lebendige Schöpfersein Gottes erfüllt hat:<sup>67</sup> Auch die Christinnen und Christen sind in die Auferweckungstat mit hineingenommen (Röm 8,11), die zugleich mit der Gabe des Geistes (Röm 8,11) und des Apostelamtes (Gal 1,1; 2 Kor 4,14) verbunden wird.<sup>68</sup>

Neben den Partizipien finden sich in den Paulusbriefen auch bestimmte Genitivverbindungen, die Gott als Figur charakterisieren.<sup>69</sup> So wird er als „*der Gott des Friedens*“ (ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης: Röm 15,33; 16,20; [1 Kor 14,33]; Phil 4,9; 1 Thess 5,23; vgl.), „*der Gott der Liebe*“ (ὁ θεὸς τῆς ἀγάπης καὶ τῆς εἰρήνης: 2 Kor 13,11), „*der Gott der Hoffnung*“ (ὁ θεὸς τῆς ἐλπίδος: Röm 15,13) sowie der „*Vater der Erbarmungen und Gott jedes Trostes*“ (ὁ πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν καὶ θεὸς πάσης παρακλήσεως: 2 Kor 1,3; vgl. Röm 15,5: ὁ θεὸς τῆς ὑπομονῆς καὶ τῆς παρακλήσεως) bezeichnet. Diese Genitivverbindungen sind nicht einfach als *genitivi qualitatis* zu bestimmen, sondern kennzeichnen Gott als Quelle und Ursprung der Güter, im Fall von 2 Kor 1,3 sogar als den „*einzigen*“ (πάσης) Ursprung der Ermutigung, wobei sich Gottes Erbarmen dort in seinen Tröstungen konkretisiert.<sup>70</sup>

Ebenfalls hier einzustellen ist die Rede von Gott als dem Spender von χάρις καὶ εἰρήνη, die fester Bestandteil in den *salutationes* der paulinischen Briefe ist.<sup>71</sup> Der Apostel übernimmt diesen Wunsch zum einen aus der frühjüdischen Tradition,<sup>72</sup> profiliert ihn aber zugleich vor dem Hintergrund des

---

ὁ καλέσας ὑμᾶς wiederum zugleich darauf hinweist, dass Gott die Angeredeten ja doch in sein heilsames Handeln einbezog (Gal. 1,6; generelles Präsens 5,8).“

66 Delling, Gottesaussagen, 407.

67 Stenger, Gottesbezeichnung, 66: „In der Schaffung des Volks der Söhne des lebendigen Gottes aus dem ‚Nicht mein Volk‘ der Juden und Heiden hat sich für Paulus das lebendige Schöpfersein Gottes eschatologisch als Erfüllung prophetischer Verheißung erwiesen.“

68 Vgl. Gräßer, Gottesverständnis, 194.

69 Vgl. dazu Delling, Gott des Friedens, 76–84.

70 Vgl. Schmeller, 2 Kor, 58.

71 χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ: Röm 1,7; 1 Kor 1,3; 2 Kor 1,2; Gal 1,3; Phil 1,2; Phlm 1,3; leicht abgewandelt 1 Thess 1,1.

72 Basistexte sind Num 6,24–26 und Ex 34,6; dazu ausführlich Breytenbach, Charis, 207–238.

hellenistisch-römischen Wohltätersystems und der kaiserzeitlichen Herrscherideologie, wo χάρις die erwiesene Gunst eines Übergeordneten meint, welche auf Seiten der ihm untergebenen Empfänger mit Dank zu beantworten ist.<sup>73</sup> Wie auch bei den anderen in diesem Abschnitt beschriebenen Prädikationen kommt besonders mit dem Terminus χάρις erneut ein Beziehungsbegriff zum Tragen: Anders als im Deutschen („gnädig“) oder Hebräischen (חַנּוּן)<sup>74</sup> kennt das antike Griechisch nämlich kein Adjektiv zu χάρις.<sup>75</sup> „Gnade“ ist somit keine persönliche Eigenschaft, sondern kennzeichnet entweder eine bestimmte Beziehung – und zwar immer aus der Perspektive des Übergeordneten – oder die Eigenschaft des durch sie veranlassten Handelns:

Dabei ist dieser Begriff nie ablösbar von dem konkreten Verhältnis eines/einer bestimmten Überlegenen zu einem/einer bestimmten Schwächeren, und er ist auch nicht ablösbar von einem bestimmten Handeln, das als Erweis von Gnade gedeutet wird. χάρις ist nicht ohne Grund ein *nomen actionis*.<sup>76</sup>

Gott als Geber des Friedens wiederum ist besonders in den frühjüdischen Vorstellungshorizont des präsentischen und zukünftigen Friedenszustands zwischen Gott und Mensch einzuordnen: Nur Gott in seiner Funktion als Herr der Welt kann diesen Frieden – im umfassenden Sinne von „Heil“ (שְׁלוֹם) – herstellen, so dass ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης keine Wesensaussage über einen in ewigem Frieden in sich selbst ruhenden Gott ist, sondern sein Wollen und Wirken in der Welt kennzeichnet.<sup>77</sup>

In dieselbe Linie passt es nun, dass Gottes Zuwendung zu den Glaubenden häufig durch passive Partizipien unterstrichen wird, die in Form des *passivum divinum* oder durch Verbaladjektive anzeigen, dass sich christliches Dasein der Gottesbeziehung verdankt:<sup>78</sup> Die Glaubenden sind von Gott ausgesondert (Röm 1,1), eingesetzt (Röm 1,4), geheiligt (Röm 15,16;

73 Mit diesem hierarchischen Aspekt kann es zusammenhängen, dass im Gnaden- und Friedenswunsch der *salutationes* der „Vater“ und der „Kyrios“ (statt des „Sohnes“) zusammen genannt werden.

74 Z. B. Ex 22,26; Neh 9,17.31; Ps 111,4.

75 Wolter, Paulus, 298. Wolter macht darauf aufmerksam, dass sich die im AT verbreitete Formulierung „Gnade finden in den Augen von N.N.“ (Gen 6,8; 18,3; 30,27 u. ö.) bei Paulus nirgends findet, ebd. 298 Anm. 138.

76 Ebd.

77 Dazu Jantsch, Gottesverständnis, 45–48; Zimmermann, Gottesbild, 16f; vgl. das in Anm. 15 und 57 Gesagte.

78 Vgl. dazu Feldmeier, Paulus, 20f; ders., Gott bei Paulus, 141. Zu beachten ist, dass Paulus die Adressaten seiner Briefe bzw. die Glaubenden insgesamt in derselben Weise charakterisiert wie das AT und das frühe Judentum Israel, wenn sie es als Gottes Eigentumsvolk beschreiben, vgl. Wolter, Paulus, 303.

1 Kor 1,2), geliebt (1 Thess 1,4), gerettet (1 Kor 1,18), befreit (Röm 6,22), versöhnt (Röm 5,10), gerechtfertigt (Röm 5,1.9), mit Geist begabt (Röm 5,5), mit Gnade beschenkt (Röm 12,6; 15,15; 1 Kor 1,4; 3,10), reich gemacht (2 Kor 9,11) und mit Erkenntnis erfüllt (Röm 15,14). Verbaladjektivisch formuliert: Sie sind durch das Handeln Gottes Berufene (κλητοί, 1 Kor 1,2), Erwählte (vgl. ἐκλογή, 1 Thess 1,4) und Geliebte (ἀγαπητοί, Röm 11,28; 2 Kor 7,1; 1 Thess 1,4). Dabei steht für Paulus fest, dass es nichts gibt, das gegen Gottes Handeln ankommt und die von ihm Erwählten um ihren Status bringen könnte. In Röm 8,31–34a formuliert der Apostel mit dem Ziel, dies klarzustellen, eine Reihe rhetorischer Fragen:

Wenn Gott für uns ist, wer ist gegen uns? (...) Wer wird Anklage erheben gegen die Erwählten Gottes? Gott ist es, der gerecht spricht! Wer ist es, der verurteilt?

Die Antwort auf jede einzelne dieser Fragen ist zweifelsfrei und lässt für Paulus nur eine schlüssige Antwort zu: „Niemand!“<sup>79</sup>

### 4.3 Kontrast und Korrespondenz: Gottes δύναμις

Die Untersuchung des spezifischen Vokabulars paulinischer Gottesrede hat sichtbar gemacht, dass der Apostel gerade nicht auf die *differentia specifica* Gottes abhebt. Gott ist für Paulus primär kein Gegenstand theoretischer Betrachtungen und Spekulationen und kann nicht von einem allgemeinen Gottesgedanken her zugänglich gemacht werden.<sup>80</sup> Vielmehr steht bei allem Sprechen über Gott dessen wirkmächtige δύναμις (vgl. u. a. Röm 1,20) im Zentrum, ohne die es bei Paulus keine Gottesrede gibt: Gott gibt es nur in Beziehung, da er sich als in Wort und Tat an der Schöpfung, an Christus und am Menschen Handelnder erweist. Sichtbar wird dies durch die nominalen Prädikationen und Genitivverbindungen, vor allem aber durch die attributiven Beziehungs- und partizipialen Handlungsausagen. Gott erscheint bei Paulus durchgängig als ein aktives Gegenüber, wobei sich unterschiedliche Kontrast- und Korrespondenzrelationen ergeben, die für die Bestimmung einer Figur wichtig sind<sup>81</sup> und anhand des Aspektes der δύναμις Gottes in einem letzten Schritt präzisiert und entfaltet werden können.

---

79 Wolter, Paulus, 388.

80 Vgl. Feldmeier, Gott bei Paulus, 143; Lindemann, Rede, 26.

81 Vgl. Pfister, Drama, 224: „(...) der Charakter (im neutralen Sinn der Identität) einer Figur (ist zu definieren) als die Summe der Korrespondenz- und Kontrastrelationen zu den anderen Figuren des Textes.“

Wie eingangs herausgestellt, erweist sich Gott in jeder Beziehung als der „wahre und lebendige Gott“ (1 Thess 1,9), wodurch er zunächst einmal den anderen in der polytheistischen Welt verehrten Göttern diametral entgegengestellt wird: Die paganen Götter(bilder) sind ein totes und damit handlungsunfähiges „Nichts“, denn sie sind „von Natur aus keine Götter“ (οἱ φύσει μὴ ὄντες θεοί: Gal 4,8f). Das wiederum impliziert, dass der jüdisch-christliche Gott der φύσει ὢν θεός, d. h. der einzig wirklich existierende Gott ist,<sup>82</sup> was durch diese *Kontrastrelation* pointiert hervorgehoben wird.

Positiv – und das ist wesentlich bedeutender – wird die δύναμις Gottes in verschiedenen *Korrespondenzrelationen* und über weit gespannte narrative Zeitstufen im Gegenüber zu anderen Größen profiliert, die durch ein kommunikatives Beziehungsgeflecht mit Gott und untereinander verwoben sind.

Gott als Schöpfer und eschatologischer Vollender, der als Vater Ausgangspunkt und Ziel von allem ist (1 Kor 8,6) und dessen „ewige Macht und Göttlichkeit“ (Röm 1,20) sich auf die ganze Welt erstrecken, erweist seine δύναμις immer wieder ganz konkret in den größeren Kontexten der menschlichen Geschichte (z. B. Röm 9,17). Er lässt sie aber auch den einzelnen Glaubenden zugutekommen (2 Kor 4,7), die beispielsweise befähigt werden, „Krafttaten“ zu vollbringen und auf diese Weise an der göttlichen δύναμις teilzuhaben bzw. sie für andere erfahrbar werden zu lassen (1 Kor 12,10; 2 Kor 12,12).<sup>83</sup> Die Zeichen des Apostels, an denen man ihn als Gesandten Christi erkennen kann, sind die δυνάμεις (Röm 15,19; 2 Kor 12,12). Auch das Evangelium, das Paulus verkündet, ist δύναμις θεοῦ (Röm 1,16; 1 Kor 1,18), auf das die Menschen mit Hören und Glauben aktiv antworten können und sollen. Die δύναμις, die man wiederum im Dienst des Apostels Paulus wahrnehmen kann, wird durchlässig für den wahren Ursprung dieser Kraft: Es ist nichts anderes als das „Übermaß der δύναμις

82 Vgl. Zimmermann, Gottesbild, 87. Etwas differenzierter als in Gal 4,8f argumentiert Paulus im Kontext der Götzenopferfleischdebatte in 1 Kor 8,1–6, wo er in V. 4 zunächst radikal monotheistisch formuliert, in V. 5 jedoch von der Existenz „vieler Götter und Herren“ (εἰσὶν θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοὶ) spricht. Hier wird erneut deutlich, dass Paulus keine theoretischen Aussagen über die mögliche Existenz metaphysischer Wesenheiten macht, sondern immer die konkreten theologischen Bezüge im Auge behält. Dazu Lindemann, Rede, 365: „Paulus will die Frage, ob ein Gott sei oder nicht vielmehr *vieler* Götter, weder theoretisch stellen noch gar womöglich theoretisch beantworten. Das Reden von Gott gehört für ihn nicht in den Rahmen einer allgemeinen Weltanschauung oder eines ‚religiösen Standpunktes‘; vielmehr konkretisiert es sich im Rahmen des Weltbezuges der Christen. Die Aussage, es gebe viele Götter und viele Herren, ist deshalb ein Urteil über die reale Welt des Menschen, nicht aber ein metaphysischer Lehrsatz.“

83 Vgl. Jantsch, Gottesverständnis, 407; Grundmann, δυνάμεις, 311–313.

Gottes“, die durch das apostolische Wirken sichtbar wird und in der Welt Raum nimmt (2 Kor 4,7). Das πνεῦμα, das bei Paulus als Kraftspender und -vermittler erscheint,<sup>84</sup> und eng mit der Gegenwart des erhöhten Herrn bei seiner Gemeinde verbunden ist, bringt diese Verwobenheit und die darin liegende „Dynamik“ zum Ausdruck:

In der Verkündigung des Paulus ist der Christus als πνεῦμα gegenwärtig und erweist sich als die δύναμις Gottes, auf der den Menschen ihre neue Existenz durch den Glauben an diese Verkündigung gegründet wird.<sup>85</sup>

Dabei wird die paradoxe Dimension der göttlichen δύναμις angesichts der Peristasen des Apostels evident: Als Gottesbote ist er durch die Kraft Gottes keineswegs der Not alltäglicher Existenz enthoben; vielmehr lässt sich an seiner „Schwachheit“ exemplarisch ablesen, dass gerade die menschlich-irdische Existenz in ihrer Kontingenz zum Offenbarungsort der göttlichen δύναμις wird, die eben dort zu ihrer vollen Wirksamkeit (τελείται) gelangen kann (2 Kor 12,7–9)<sup>86</sup>. In gewisser Weise parallelisiert Paulus damit das Schicksal Jesu, bei dem sich die δύναμις Gottes im Moment größter Ohnmacht und Schwäche am stärksten erwiesen hat.<sup>87</sup>

Und so verbindet Paulus den Aspekt der δύναμις vor allem mit dem lebendig machenden Gott (ὁ ζωοποιῶν τοὺς νεκρούς; Röm 4,17), der an erster Stelle Jesus Christus (Röm 1,4; 2 Kor 13,4), darüber hinaus aber alle Toten in Christus (1 Kor 6,14) auferweckt und in das Rettungsgeschehen hineinnimmt.<sup>88</sup> Während das eschatologische Lebendigmachen ἐν τῷ

---

84 Vgl. die Verbindungen von δύναμις und πνεῦμα in Röm 15,19 und 1 Kor 2,4.

85 Grundmann, δύναμις, 313.

86 Theobald, Gnade, 251 (zu 2 Kor 12,7–10): „Die Fülle der Kraft wird nicht ungebrochen in der vom πνεῦμα gewirkten Steigerung der individuellen Lebenskräfte eiphan, sondern tritt als solche gerade an ihrem Gegensatz, der ἀσθένεια, zutage.“ Der Gedanke der *imitatio* spielt für Paulus dabei eine wichtige Rolle (vgl. auch Phil 3,10): „Apostolat und Dienst am Evangelium sind auf Gottes Kraft gegründet, die dann das Vollmaß ihrer Wirksamkeit erreicht, wenn der Bote in Konformität mit dem gekreuzigten Christus seine ganze irdisch-menschliche Existenz dem ‚Evangelium‘ zur Verfügung stellt.“ (Theobald, ebd.).

87 Man könnte das einmalig bei Paulus vorkommende δύναμις τοῦ Χριστοῦ in 2 Kor 12,9b nämlich statt auf das Evangelium auch auf 12,9a und das Ausgeliefertsein Jesu am Kreuz beziehen: „Die Dynamis Christi besteht dann gemäß dieser Deutung darin, dass sie ‚in Schwachheit vollendet‘ ist. Paulus spricht also in einem *paradoxen* Sinn von Dynamis Christi. Konkret ist damit dessen Schwäche, Ohnmacht und Ausgeliefertsein am Kreuz gemeint. Erst durch die Auferweckung kann in diesem Endpunkt die Vollendung von Kraft erkannt werden“, so Ebner, Leidenslisten, 188.

88 Zur Terminologie s. o. Anm. 63.

Χριστῷ erst für die Zukunft erwartet wird (1 Kor 15,22), partizipiert die Gemeinde nach der Vorstellung des Paulus bereits jetzt am Leben des lebendigen Gottes (2 Kor 3,2f), der durch den „lebendig machenden Geist“ gegenwärtig ist (2 Kor 3,6) und ein neues Leben ermöglicht (Röm 8,6.10).<sup>89</sup> In der Korintherkorrespondenz wird Christus mit dem πνεῦμα ζωοποιῶν gleichgesetzt (1 Kor 15,45), so dass Aspekte des Lebendigmachens Gottes auf Christus übertragen werden. Während das Lebendigmachen Gottes sich jedoch auf die Vergangenheit (Röm 4,17–25) und im Rahmen der allgemeinen Totenerweckung auf die Zukunft bezieht (Röm 8,11), ist das Lebendigmachen des Geistes ein präsentisches (2 Kor 3,6) und nur in Christus auch zukünftiges (1 Kor 15,22).<sup>90</sup> Zugleich zeigt sich aber an einer Stelle wie Röm 6,4a die Parallelisierung der Auferweckung Christi mit dem Schicksal der Glaubenden: Da bei letzteren die leibliche Auferstehung ja noch aussteht, drückt sich diese Dimension in der „Neuheit des Lebens“ (καινότης ζωῆς) aus, deren Garant in der Terminologie der Korintherbriefe der „lebendigmachende Geist“ ist. Der Wendepunkt, mit dem die „Neuheit des Lebens“ der Christinnen und Christen angezeigt wird, ist die Taufe.<sup>91</sup>

Das skizzierte vielschichtige Beziehungsgeflecht und der zeitlich übergreifende Horizont von Gottes Handeln drückt sich nicht zuletzt auch im πατήρ-Titel aus, der mehr als ein Epitheton unter anderen ist. Gott ist „der Vater unseres Herrn Jesus Christus“ (2 Kor 1,3a; 11,31; Röm 15,6), wobei diese Vaterschaft wiederholt im Kontext der Auferweckung thematisiert wird (Röm 6,4; Gal 1,1; vgl. 1 Kor 15,24). Er ist aber als direkte Folge der Sendung des Sohnes zugleich der Vater der Glaubenden (1 Kor 8,6; vgl. Phil 2,11 jeweils mit universalen Anspielungen), die ihn vermittels des von ihm gesandten Geistes des Sohnes vertrauensvoll als ἀββὰ ὁ πατήρ anrufen dürfen (Röm 8,15; Gal 4,6). Durch die Zitation der aramäischen Anrede, die auch die Gottesanrede Jesu ist (Mk 14,36), verdeutlicht Paulus, dass er nicht über Gott als Vater reflektiert, sondern dass sich in der Bezeichnung πατήρ der christliche Gottesbezug ausdrückt: durch Christus werden die Glaubenden zu Söhnen und Töchtern Gottes (Gal 3,26; 2 Kor 6,18), was ihre Gegenwart und Zukunft neu bestimmt (Gal 3,29; 4,7)<sup>92</sup>. Die *salutationes* nennen Gott, „unseren Vater“, zusammen mit „dem Herrn Jesus Christus“ als Spender von χάρις καὶ εἰρήνη<sup>93</sup>; Paulus wiederum spricht diesen Wunsch als

89 Vgl. Zimmermann, Namen, 441.

90 Ebd., 447: „Die Vorstellung vom präsentisch lebendigmachenden Geist / Christus mag mitangeregt sein durch die in Korinth geführte Debatte um die präsentische Heilserfüllung.“

91 Ebd. 448f; Wilckens, Röm II, 133 f.

92 Feldmeier / Spieckermann, Gott, 71.

93 S. o. Anm. 71.

Gottesbote den Gemeinden zu und stellt die briefliche Begegnung in den Horizont der gemeinsamen Gottesbeziehung.<sup>94</sup> Die πατήρ-Anrede hat somit eine stark integrative Ausrichtung. Dieser Aspekt wird auch durch die Verwendung familienmetaphorischen Vokabulars verstärkt, mit dessen Hilfe der Apostel die gute Verbindung zwischen sich als Missionar und seinen Gemeinden ins Wort bringt. So kann er sich selbst direkt als „Vater“ (1 Kor 4,14f; 1 Thess 2,11; γοεῖς in 2 Kor 12,14f) oder implizit als „Mutter“ (1 Thess 2,7: τροφός – „Amme“; Gal 4,19: ὠδίνειν – „Geburtschmerzen leiden“) bezeichnen und damit korrespondierend die Glaubenden als sein „Kind“<sup>95</sup> bzw. seine „Kinder“ (1 Kor 4,14; Gal 4,19: τέκνα μου; vgl. 1 Thess 2,11), die ihn „nachahmen“ sollen (1 Kor 4,16).<sup>96</sup> Dies tangiert jedoch nicht die Einzigkeit der Vaterschaft Gottes, sondern betont die bleibende Beziehung zwischen Apostel und Gemeinde für den Glauben. Das wiederum heißt, dass die briefliche Form der paulinischen Kommunikation keineswegs beliebig gewählt wurde, sondern exakt der Bedeutung der Beziehung entspricht.<sup>97</sup> Da das paulinische Christentum eine „Bekehrungsreligion“ ist, was wissenssoziologisch einem Wechsel der „Sinnwelt“ gleichkommt<sup>98</sup> (vgl. Röm 6,4: καινότης ζωῆς), haben die Beziehungen als tragendes Fundament eine kaum zu überschätzende Bedeutung: nur durch persönliche Begegnungen und in Relationen, die bei Paulus familienmetaphorisch entfaltet werden (Vater / Kinder, Schwestern / Brüder), kann die neue Sinnwelt positiv vermittelt, gegen Anfragen entfaltet und plausibel gestaltet werden.<sup>99</sup>

---

94 Gerber, Beziehungsmetaphorik, 63: „Der Brief wird so als religiöse Beziehung inszeniert; die KommunikantInnen werden als eine durch ihre Beziehung zu Gott und Christus verbundene und herausgehobene Gemeinschaft qualifiziert, die religiöse Legitimation des Briefautors wird (...) eingangs betont.“

95 Wer von Paulus bekehrt wurde, ist sein τέκνον, vgl. 1 Kor 4,17 (Timotheus); Phlm 10 (Onesimus).

96 Vgl. auch 1 Kor 11,1; 1 Thess 1,6f (vgl. 2,14); Gal 4,12; Phil 3,17; 4,9. Auffällig ist, dass Paulus nie dazu auffordert, μιμητής Christi zu werden; vgl. dazu den Exkurs bei Gerber, Beziehungsmetaphorik, 415–420.

97 Vgl. Gerber, Paulus, 31.

98 Dazu sei an dieser Stelle nur auf die Studie von Schütz / Luckmann, Lebenswelt verwiesen.

99 Gerber, Paulus, 30–33. Gerber spricht diesbezüglich auch von „Resozialisierung“, ebd., 32: „Wer bekehrt wird zum Glauben an den einen Gott und seinen Sohn soll sich also in einer anderen Sinnwelt neu verstehen und muss sein altes Weltbild aufgeben. Er muss gewissermaßen noch einmal sozialisiert werden. (...) Unabdingbar für den Prozess der ‚Resozialisierung‘ sind daher die fortdauernde Beziehung zwischen Missionar und Bekehrten und die gegenseitige Bestärkung innerhalb der Gemeinde.“

## 5. Zusammenschau

In der Verkündigung des Paulus wird Gott als Handelnder und Sprechender auf spezifische Weise figural inszeniert und charakterisiert. Methodisch bietet sich zur Analyse am ehesten der hier gewählte Zugriff über die verschiedenen Bezeichnungen Gottes an, da in diesen seine Wirkmacht als Lebendiger verdichtet zur Darstellung kommt. Durch die attributiven Beziehungs- und partizipialen Handlungsaussagen wird Gott figurenanalytisch als eine Größe erkennbar, die über die Grenzen der erzählten Welt hinaus agiert, dabei aber nicht nur in Bezug auf das Weltganze (Schöpfung, Erweckungstat, eschatologische Vollendung), sondern auch in konkreten und persönlich erfahrbaren Beziehungen seine Wirkmacht entfaltet (Christus, Paulus, Gläubige). Diese Universalität, die ihn von „menschlichen“ Figuren unterscheidet, konkretisiert sich mithin in verschiedenen kommunikativen Beziehungsstrukturen, die Gott als Sprechenden und Handelnden zeigen, und einen mehrdimensionalen Interaktionsraum erkennen lassen.

Inhaltlich hat sich gezeigt, dass das Mit- und Zueinander im Kontext anderer figuraler Größen zum innersten Kern der Charakterisierung Gottes bei Paulus gehört, da es für den Apostel Gott nur in Beziehung gibt. Dabei kommt besonders den göttlichen „Aktanten“<sup>100</sup> als Vermittlerfiguren eine zentrale Rolle zu. Der „unsichtbare“ und „unvergängliche“ Gott (Röm 1,20.23), der den Menschen eigentlich *per definitionem* transzendent enthoben ist, wird durch sein Wirken in Christus und die bleibende Gegenwart des Erhöhten durch den Geist, aber auch durch die missionarische Vermittlung des Apostels und die Statusveränderung der Glaubenden (καινότης ζωής) in der Welt erfahrbar. Diese Erfahrbarkeit bzw. Nähe Gottes in Christus führt soweit, dass die klassischen Gottesattribute metaphysischer Spekulation („der Ewige“, „der Heilige“), die Paulus gerade nicht verwendet,<sup>101</sup> wirkmächtig auf die Glaubenden übertragen werden können. Darin drückt sich aus, dass sie ἐν Χριστῷ in den Machtbereich Gottes einbezogen sind und ihr Leben verwandelt wird.<sup>102</sup>

Paulus wiederum als der von Gott und dem κύριος berufene Bote bringt das Wort Gottes durch das Medium seiner Briefe zur Sprache. Das ist für die Figurenbestimmung insofern relevant, als er damit den Gedanken der *imitatio* oder μίμησις gezielt einspielen kann: Während Paulus sich in der

100 Vgl. Zimmermann, Gottesbild, 12; sie benennt als von Gott ausgehende Aktanten im Gal Paulus (Gal 1,1), Christus (Gal 4,4) und den Geist (Gal 4,6); ebd., 145, spricht sie diesbezüglich allerdings von „Agenten“.

101 Vgl. aber oben Anm. 54.

102 Vgl. Feldmeier, Gott bei Paulus, 142.

Nachfolge Christi sieht, fordert er seine Gemeinden auf, seinem eigenen Vorbild zu folgen. Da Gott als eine Art transzendenter Mitabsender<sup>103</sup> dieser Schreiben gedacht werden kann, ergibt sich eine höchst lebendige Interrelation. Das briefliche Medium, innerhalb dessen Paulus sein Gottesbild entfaltet, ist dabei kein Zufall, sondern gehört zu dessen Konzeption und wird durchlässig für das vielgestaltige Beziehungsgeflecht. Die Angeschriebenen können Gott nicht distanziert als eine Figur unter anderen wahrnehmen, die sie quasi wie in einer dramatischen Inszenierung „von außen“ betrachten: vielmehr sind sie als Interaktionsgrößen formal und inhaltlich zutiefst in die Definition Gottes als des Lebendigen eingezeichnet.

## Bibliographie

- Alkier, Stefan: *Paulus erzählt*. In: ZPT 63 (2011), 38–47.
- Böttlich, Christfried: Die neutestamentliche Rede von Gott im Spiegel der *Gottesprädikationen*. In: BThZ 16 (1999), 59–79.
- Breytenbach, Cilliers: „Charis“ and „Eleos“ in Paul’s Letter to the Romans. In: ders. (Hrsg.): *Grace, Reconciliation, Concord. The Death of Christ in Graeco-Roman Metaphors* (NT.S 135). Leiden 2010, 207–238.
- Capes, David B.: *YHWH Texts and Monotheism in Paul’s Christology*. In: Stuckenbruck, Loren T. / North, Wendy E. S. (Hrsg.): *Early Jewish and Christian Monotheism* (JSNT Supplement Series Early Christianity in Context 263). London / New York 2004, 120–137.
- Chatman, Seymour: *Story and Discourse. Narrative Structure in Fiction and Film*. Ithaca 1978.
- Classen, Carl Joachim: Paulus und die antike *Rhetorik*. In: ZNW 82 (1991), 1–34.
- Cornils, Anja, *Vom Geist Gottes erzählen. Analysen zur Apostelgeschichte* (TANZ 44). Tübingen 2006.
- Delling, Gerhard: Die Bezeichnung „*Gott des Friedens*“ und ähnliche Wendungen in den Paulusbriefen. In: Ellis, Edward Earle / Gräber, Erich (Hrsg.): *Jesus und Paulus* (FS Kümmel). Göttingen 1975, 76–84.
- Ders.: *Geprägte partizipiale Gottesaussagen in der urchristlichen Verkündigung*. In: ders.: *Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum. Gesammelte Aufsätze 1950–1968*. Göttingen 1970, 401–416.
- Ders.: *ΜΟΝΟΣ ΘΕΟΣ*. In: ders.: *Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum. Gesammelte Aufsätze 1950–1968*. Göttingen 1970, 391–400.
- Ders.: *Partizipiale Gottesprädikationen in den Briefen des Neuen Testaments*. In: StTh 17 (1963), 1–59.

---

103 Dies zeigt sich besonders in den Rahmenstücken, wo etwa der christlich gefüllte Friedens- und Gnadengruß mit Segen spendender Funktion begegnet; da Gott der eigentliche Spender des Segens ist, tritt er in das briefliche Kommunikationsgeschehen ein; vgl. dazu Hoegen-Rohls, *Epistolographie*, 89–91, mit weiteren Beispielen.

- Demke, Christoph: „Ein Gott und viele Herren“. Die Verkündigung des einen Gottes in den Briefen des Paulus. In: *EvTh* 36 (1976), 473–484.
- Ebner, Martin: *Leidenslisten* und Apostelbrief. Untersuchungen zu Form, Motivik und Funktion der Peristasenkataloge bei Paulus (fzb 66). Würzburg 1991.
- Feldmeier, Reinhard: „Der das Nichtseiende ruft, daß es sei“. *Gott bei Paulus*. In: ders. / Spieckermann, Hermann (Hrsg.): *Götterbilder, Gottesbilder, Weltbilder II: Griechenland und Rom, Judentum, Christentum und Islam (FRLANT II 18)*. Tübingen 2006, 135–149.
- Ders.: *Paulus*. In: Axt-Piscalar, Christine / Ringleben, Joachim (Hrsg.), *Denker des Christentums (UTB 2608)*. Tübingen 2004, 1–22.
- Ders. / Spieckermann, Hermann, *Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre (Topoi Biblischer Theologie 1)*. Tübingen 2011.
- Finnern, Sönke: *Narratologie* und biblische Exegese. Eine integrative Methode der Erzählanalyse und ihr Ertrag am Beispiel von Matthäus 28 (*WUNT/II 285*), Tübingen 2010.
- Fitzmyer, Joseph A.: *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary (AncB 33)*. New York 1993. (= *Röm*)
- Gerber, Christine: *Paulus und seine „Kinder“*. Studien zur *Beziehungsmetaphorik* der paulinischen Briefe (BZNW 136). Berlin 2005.
- Dies.: *Paulus, Apostolat und Autorität, oder: Vom Lesen fremder Briefe (Theologische Studien 6)*. Zürich 2012.
- Gnilka, Joachim: *Paulus von Tarsus. Apostel und Zeuge (HThK NT Supplementband 6)*. Freiburg i.Br. 1996.
- Gräßer, Erich: „Ein einziger ist Gott“ (Röm 3,30). Zum christologischen *Gottesverständnis* bei Paulus. In: Lohfink, Norbert (Hrsg.): „Ich will euer Gott werden“. Beispiele biblischen Redens von Gott (SBS 100). Stuttgart 1981, 177–205.
- Grundmann, Walter: Art. *δύναμις κατλ.* In: *ThWNT II* (1935), 286–318.
- Hoegen-Rohls, Christina: Ist der *Paulusbrief* Literatur? Literaturtheoretische Anmerkungen zu einer forschungsgeschichtlich umstrittenen Frage. In: Sänger, Dieter (Hrsg.): *Der zweite Korintherbrief. Literarische Gestalt – historische Situation – theologische Argumentation (FRLANT 250)*. Göttingen 2012, 66–83.
- Dies.: Zwischen Augenblickskorrespondenz und Ewigkeitstexten. Eine Einführung in die paulinische *Epistolographie* (BThS 135). Neukirchen-Vlyun 2013.
- Jannidis, Fotis: *Figur* und Person. Beitrag zu einer historischen Narratologie (*Narratologia 3*). Berlin 2004.
- Jantsch, Torsten: „Gott alles in allem“ (1 Kor 15,28). Studien zum *Gottesverständnis* des Paulus im 1. Thessalonicherbrief und in der korinthischen Korrespondenz (WMANT 129). Neukirchen-Vlyun 2011.
- Klumbies, Paul-Gerhard: Die *Brisanz* der Christologie für das Verständnis der paulinischen Rede von Gott. In: Körtner, Ulrich H.J. (Hrsg.): *Gott und Götter. Die Gottesfrage in Theologie und Religionswissenschaft*. Neukirchen-Vlyun 2005, 71–83.
- Ders.: Die *Rede* von Gott bei Paulus in ihrem zeitgeschichtlichen Kontext (FRLANT 155). Göttingen 1992.
- Koch, Thomas: *Literarische Menschendarstellung*. Studien zu ihrer Theorie und Praxis (Retz, La Bruyère, Balzac, Flaubert, Proust, Lainé) (*Romanica et Comparatistica 18*). Tübingen 1991.

- Kreuzer, Siegfried: Der lebendige Gott. Bedeutung, Herkunft und Entwicklung einer alttestamentlichen *Gottesbezeichnung* (BWANT 116). Stuttgart 1983.
- Lausberg, Heinrich: Handbuch der literarischen *Rhetorik*. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft. Stuttgart <sup>3</sup>1990.
- Lindemann, Andreas: Der Erste Korintherbrief (HNT 9,1). Tübingen 2000. (= *1 Kor*)
- Ders.: Die *Rede* von Gott in der paulinischen Theologie. In: ThGl 69 (1979), 357–376.
- Longenecker, Bruce W. (Hrsg.): *Narrative Dynamics in Paul*. A Critical Assessment. Louisville 2002.
- Pannenberg, Wolfhart: Systematische *Theologie*, Bd. I. Göttingen 1988.
- Petersen, Silke: Immer Ärger mit dem „Kyrios“. Eine Problemanzeige. In: Gerber, Christine / Joswig, Benita / Petersen, Silke (Hrsg.): Gott heißt nicht nur Vater. Zur Rede über Gott in den Übersetzungen der „Bibel in gerechter Sprache“ (Biblich-theologische Schwerpunkte 32). Göttingen 2008, 104–129.
- Pfister, Manfred: Das Drama. Theorie und Analyse (UTB). München <sup>12</sup>2001.
- Poplutz, Uta: Kleine Leute? Von der narrativen Bedeutung so genannter „*Randfiguren*“ im Matthäusevangelium. In: dies.: Erzählte Welt. Narratologische Studien zum Matthäusevangelium (BThS 100). Neukirchen-Vluyn 2008, 57–100.
- Dies.: Volk – Jünger – Autoritäten. Überlegungen zur *Konzeption* und Charakterisierung von Figurengruppen im Matthäusevangelium. In: dies.: Erzählte Welt. Narratologische Studien zum Matthäusevangelium (BThS 100). Neukirchen-Vluyn 2008, 101–139.
- Reinmuth, Eckart: *Narratio* und *argumentatio* – zur Auslegung der Jesus-Christus-Geschichte im Ersten Korintherbrief. Ein Beitrag zur mimetischen Kompetenz des Paulus. In: ZThK 92 (1995), 13–27.
- Rimmon-Kenan, Shlomith: *Narrative Fiction*. Contemporary Poetics (New Accents). London <sup>2</sup>2005.
- Rösel, Martin: Die Übersetzung des Gottesnamens in der Genesis-Septuaginta. In: Daniels, Dwight Roger / Glessmer, Uwe / Rösel, Martin (Hrsg.): Ernten, was man sät (FS K. Koch). Neukirchen-Vluyn 1991, 357–377.
- Schmeller, Thomas: Der zweite Brief an die Korinther (2 Kor 1,1–7,4) (EKK 8,1). Neukirchen-Vluyn 2010. (= *2 Kor*)
- Schneider, Michael: Gottes *Gegenwart* in der Schrift. Intertextuelle Lektüren zur Geschichte Gottes in 1 Kor (NET 17). Tübingen 2011.
- Schnelle, Udo: *Paulus*. Leben und Denken (de-Gruyter-Lehrbuch). Berlin 2003.
- Schütz, Alfred / Luckmann, Thomas: Strukturen der *Lebenswelt*. Konstanz 2003.
- Stenger, Werner: Die *Gottesbezeichnung* „lebendiger Gott“ im Neuen Testament. In: TThZ 87 (1978), 61–69.
- Theißen, Gerd: Der Ambivalenzkonflikt mit Gott dem Vater. Über die therapeutische Funktion religiöser Symbolik bei Paulus. In: Josuttis, Manfred / Schmidt, Heinz (Hrsg.): Auf dem Weg zu einer seelsorglichen Kirche. Theologische Bausteine. Göttingen 2000, 223–244.
- Theobald, Michael: Die überströmende *Gnade*. Studien zu einem paulinischen Motivfeld (fzb 22). Würzburg 1982.
- Wilckens, Ulrich: Der Brief an die Römer (Röm 6–11) (EKK 6,2). Neukirchen-Vluyn <sup>4</sup>2003. (= *Röm II*)
- Wolff, Christian: Der erste Brief des Paulus an die Korinther (ThHK 7). Leipzig 1996. (= *1 Kor*)
- Wolter, Michael: *Paulus*. Ein Grundriss seiner Theologie (Neukirchener Theologie). Neukirchen-Vluyn 2011.

Zimmermann, Christiane: Die *Namen* des Vaters. Studien zu ausgewählten neutestamentlichen Gottesbezeichnungen vor ihrem frühjüdischen und paganen Sprachhorizont (AJEC 69). Leiden 2007.

Dies.: Gott und seine Söhne. Das *Gottesbild* des Galaterbriefs (WMANT 135). Neukirchen-Vluyn 2013.

Dr. Uta Poplutz ist Professorin für Biblische Theologie mit dem Schwerpunkt Exegese und Theologie des Neuen Testaments am Katholischen Institut der Bergischen Universität Wuppertal. Zu ihren Forschungsschwerpunkten zählen das Matthäus- und Johannesevangelium, Paulus sowie narratologische Zugänge zum Neuen Testament.